

# 聖・俗概念の再考

— デュルケム・カイヨワ・エリアーデ・シェーラーを中心として —

林 知 幸

## 〔抄録〕

聖・俗概念はデュルケムを嚆矢とし、そのパースペクティブは多方面に適用されてきた。態度の区別から聖・俗概念をひきだしたデュルケムの系譜は行為論等に見られる社会学的見解に及び、エリアーデのヒエロファニーに基づく考察はその象徴論がフロイトやユングの心理学に通じる。また、カイヨワのように聖・俗・遊の三項図式に展開するものや宗教現象学からのアプローチも地歩を固めつつある。

さて、本稿は宗教社会学の視点により聖・俗概念を再考する。

そして、現代における日本の宗教性に関する分析をおこなうため、それに適用できる妥当なパースペクティブを模索しようと試みるものである。結論として、カイヨワの聖・俗・遊の三項図式が、より有効的であると判別した。それは世俗化と遊びの自立化が著しい現代に適合するものであり、聖・俗の複合体が社会に蔓延している現状から見えない宗教を追求するには遊の機能が果たす役割は大きいと考えられるからである。

キーワード…集合表象、遊、ヒエロファニー、本質現象学

## 一 E・デュルケムの社会分析的把握

デュルケムは聖・俗の思考様式を分析した。そして、宗教における諸表象の聖化は社会形成の営みであり、社会の聖化に通じると主張し

た。社会的事実を物のように客観的に考察し、その成立や変化に関して社会の集合性を中心に説明するのがデュルケムの社会学的アプローチである(Durkheim, E. 1985: 11-52)。具体的には象徴とする目に見えるものの観察を通して、目に見えない社会的事実に迫る。宗教と社

会を理解するためには、その起源に遡る必要があるとの考えから、オーストラリア原住民のトーテムズムに着手した。当時、超自然的な存在にかかわる信仰を宗教と規定する見方があったが、超自然という概念自体、自然科学の成立以降のものであるという認識から、デュルケムは宗教の本質を社会の働きに求める。

では、トーテムズムとは何か。それは氏族生活と密接に結びついた宗教体系である。主として動植物(「トーテム」)からとられている名前により氏族の成員は自分の氏族集団と同一であることを示す。木片などに刻まれるトーテムをあらわした標識、図案などは氏族の象徴となる。トーテムそのものとトーテムの象徴は聖なるものとされる。なぜ、聖なるものという觀念がトーテムズムにおいて創られていったのだろうか。生命力溢れる雨期になると氏族全体は氏族間でコロボリー(corrobory)と呼ばれる集团的儀礼を行なう。デュルケムは、この周期的に演じられるコロボリーに精神的なつながりによる凝集性を見る。氏族の成員が集会し、熱狂、忘我、咆哮、狂躁の中で過ぐす時は、一体化と融合のコミュニケーション形成をなす。それは聖という表象の出現である。そして、ここに道徳的精神的共同体の萌芽を見る。「宗教的觀念が生まれたと思われるのは、この激昂した社会的環境における、この激昂そのものからである」(Durkheim, E. 1991 E.: 393)。聖がもたらす周期的な統合以外の時は俗となる。俗は共同体の弛緩の時である。「世界を一つはあらゆる聖なるもの、他はあらゆる俗なるものを含む二領域に区別すること、これが宗教思想の著しい特徴である」(Durkheim, E. 1991 E.: 72)。仏教のように神のない宗教も、

デュルケムの見解からすれば立派な宗教である。各宗教により聖なる事物の具体的内容は変化していく。

聖なるものと俗なるものは、相互に全く共通点を持たない。その区別是集合的生活から左右される。聖なる事物と人間とのすべての関係は、通例の日常の事柄としてではなく、社会的沸騰状態から生じる特別の態度、特別の尊敬、特別の用心にかかわることである。俗なるものとは経済活動の全般をいう。デュルケムにとつて効用の計算などは、聖なる事物への尊敬・畏怖の対極に位置するものである。オーストラリアの原住民がトーテム動植物を食べるのは儀式の時だけである。儀式の食事は日常の欲求充足ではない。結果として、聖なる事物は功利関係を排除していく。このような聖なるものの觀念から、あらゆる種類のタブーと禁止が生じてくる。「聖物とは、禁止が保護し孤立させる物である。俗物とは、この禁止の適用された聖物から離れたままでいなければならない物である」(Durkheim, E. 1991 E.: 77)。

デュルケムは人類の思惟の基本的な諸範疇を宗教的・社会的な起源へと帰属させていく理論を展開した。そして、「宗教表象とは集合的実在を表明する集合表象である」(Durkheim, E. 1991 E.: 31)とこの命題を導き出した。それによりデュルケムは宗教に関する一種の機能論をうちだした。宗教を一個の道徳的・精神的共同社会にむけて諸個人を結合させる信念・行為体系とした。ある事物ないし人物の聖性は、聖なるがゆえに侵されてはならず、純粹に冒瀆を恐れるという信仰的態度によつてささえられていた。この信仰が形骸化するなかではじめて功利主義的な聖シンボルの利用がはじまると考えられる。社会

に働きかけ、作用する宗教の力が *emancipatory* なものであれば、その客観的な機能がたとえ特定の個人の所有権・支配権の正当化という結果をもたらすとしても、その宗教の力は同時に社会全体に対して統合的な機能をもつことを妨げない。人々が神聖と認めるものは、そこに帯びる社会的な力が作用しているからである。人々が等しく感応するので、聖なるものによって結ばれた一つの共同体が生まれる。聖なるものは、その聖化される対象がなんであれ、これに帰依する諸個人のあいだに精神的なつながりによる凝集性をもたらす(叫 equal 1987: 153-158)。これがデュルケムの聖による統合と支配に関する見解である。

最後に、デュルケムの社会的事実という概念から、聖の理解に関する社会学的な把握をまとめてみたい。聖という表象の出現の時、つまり集合表象は人々の意識の結合ではあるが、それは個人の性質には還元できない独特な実在となる(Durkheim, E. 1985: 36-49)。「化学における化合のようなものである」(Durkheim, E. 1985: 39)。集合表象は外在性と拘束性という特有な性質をもつ。外在性とは、社会は常に個人にとって外部に存在していることであり、拘束性とは、社会的事実が強制力を持つことである。デュルケムは、聖なるものによる集合表象・共同意識・集合意識などは個々人の意識とは別個のものであり、その意味で外在的となり、拘束力をもつものとして把握していた。聖は集合力の投影である。そして、聖は社会的な力によって起こされる概念に過ぎない。

## 二 社会変化をみる R・カイヨワ

カイヨワは聖・俗・遊の考察をうちたてた。彼はオットーに従って聖なるものの両義性に着目した。それは戦慄すべきもの(*tremendum*)と魅了するもの(*fascinans*)であり(Otto, R. 1995: 23-52, 59-74)。ラテン語の *sacer* が清浄と不浄をあらわすように聖なるものは常に多義性を孕んでいると指摘した。戦慄すべきものと魅了するもの、場合によっては清浄と不浄は共に対立しながらも親縁関係をもつ。そして浸透しあい転換する。この相互補完的機能は体系を更新させる(Caillois, R. 1994: 44-144)。それまでの世界秩序を破壊させてカオスの状態へと回帰させ、再びコスモスとしての秩序を創造する。ここでは禁止を体系的に侵犯してしまうことが重要となる。瀆性が聖に転換するのである。カイヨワは、この転換過程に「祭りの理論」を展開させていった。「労働の日々と対照的な祭りの日々が、聖と俗の区別の最大の例証であることを確認したのはデュルケムの功績である」(Caillois, R. 1994: 148)としながらも、カイヨワは祭りに対して独自のアプローチをとる。デュルケムが儀礼や象徴などにおいて聖なるものを重視したのに対して、彼はそれを社会秩序の安全弁とみる。つまり、侵犯による聖なるものを重視したのである(Caillois, R. 1994: 145-193)。それは、放埒と過度の行為の許される祝祭空間となる。祭礼が執りおこなわれるのは生命力に満ち溢れだす季節であり、創造の時代を現在化する。たとえば、オーストラリア人は敬虔な心で祖先たちの足跡を辿る巡礼に出る。そして、入念に祖先たちの身振りを繰

り返す。原住民は生命を分配する諸力と交感する。また、仮面をつけた祭りの時に、その模擬行為は真似ではない憑依に行きつくことがある。それが生みだす幻覚と錯乱の中で当事者自身が茫然自失、疲労困憊におちいる。祭りにおいては集団全体が神聖な痙攣状態となる。その時、模擬にかわって眩暈が登場する。このようにして、祭りは神話の時空の中で執りおこなわれ、現実の世界を再生していくのである。そのプロセスは模擬と眩暈の遊びとなる。「遊びを自由な活動と定義することができ」(Caillios, R. 1994: 240)。

カイヨワは遊びを聖・俗から独立した概念として位置づけた。遊びとは、非生産性・仮構性の自由である。そこで彼は聖・俗・遊の図式をうちだす。遊は、戦慄すべきものであり魅了するものである聖から緊張と恐怖を消去させる。遊は聖と共に俗に対立するものである。それは秩序の再生のみならず革新をもひきおこす。また、遊としての祭りは未開社会の発作であったが、文明社会の発作は戦争につながる。戦争は現代社会における唯一の集中化の機会である。それは破壊の悦びを伴う。カイヨワによれば、戦争は違背の聖なるものが、聖の今日的な発現形態になったとみる(Caillios, R. 1994: 246-274)。聖・俗・遊の理論展開において、かつて生の爆発であった祭りが戦争に変化していること、そして現代社会における遊びの領域が自立化の傾向にあることを指摘している(Caillios, R. 1994: 56-80)。聖なるものは、人間を言葉のあらゆる意味で腐らせ、絶望させて、滅亡へと運命づける力に、道・真理・生命を対立させ続けるが、同時にそれは持続するものを前にし高揚させるものと滅ぼすものとが示す暗黙の本質的

な共謀関係をもあらわしている。俗なるものとは、安易さと安全さの世界のことである。つまり、俗は聖と遊による深淵で境界を画されており、安易さや安全さが人々を満足させなくなった時、遊の機能で世界秩序は再創造され、そこに新たな聖なるものを見いだす(Caillios, R. 1994: 229-245)。聖はしだいに私的な領域に属していき、個人のうちに内面化されて、見えないかたちで我々の行動に作用しているのである。現代の社会現象を分析するパースペクティブとしての聖、俗、遊の図式はかなり緻密に人間を浮彫りにさせていく。なぜならば、カイヨワにとつての聖なるものという問題は、人間の深層の本質的な部分の何ものかにかかわっている(井上 憲, 1992: 148-153)からである。

### 三 M・エリアーデの神学的な捉え方

エリアーデは宗教的人間の分析を中心的な課題とした。宗教的人間とは、古代社会に生きた具体的な人間であり、聖と俗の世界を経験しており聖だけの世界に生きることが可能であった。人間が聖なるものを知るのは、それが自らあらわれるからである。聖なるものの経験が可能のため、聖の欠くところで俗を意識するようになる。したがって、それは俗なるものとは全く違った別の何かであると判る。

「無限に均質の空間のなかに、一つの絶対的な固定点」、一つの「中心」が聖体示現(Hierophanie)によって露われてくる」(Eliade, M. 1994: 13)。宗教的人間が世界の中で生きることがするために、

俗なる空間の均質性相対性の「混沌」には決して成立し得ないところの固定点「中心」を發見、あるいは投射することにより、世界を創建する必要がある。固定点「中心」は聖域であり俗界を超越する。「中心」から、人は超世界的なものとの交流に入ることを得、それによって世界を創建する。その場所の神聖は徴表で示される。聖なる空間の原初的觀念は天上・地上・地下界の交流する場所であつた。故に、聖なる空間「中心」を確立するために入口を必要とする。その徴表が宇宙軸としての柱・山・樹木などである。また、儀礼の場としての聖所や神殿も「中心」とされる。そして、門や戸は一つの状態や領域から他のそれへと移行する通過手段として象徴的なものである。それは俗から聖への転換点である。宗教建築のもつ宇宙論的象徴法は、すでに原始的住居の構造の中に存在したものを取り上げて更に發展させたものにすぎない。寺院、都市、および家屋に関する一切の象徴と祭式とは究極的には聖なる空間の原初体得に帰着する。宗教的人間は存在を渴望する。この存在論的渴望は實在の核心、世界の中心に安住しようとする傾向において、顕著である(Eliade, M. 1994: 12-58)。

「宗教的人間は俗なる時間と聖なる時間との二種類の時間を知る。一方は流れ去る時間持続であり、他方は聖なる暦を形成する諸祝祭において回復することのできる「一連の永遠」である。この暦の祭礼の時間は、閉じた円環をなして経過する。それは「神々の所業」によって浄められた、歳の宇宙的時間である」(Eliade, M. 1994: 97)。宗教的人間は時間をも創造出来ると考える。聖なる時間は本質的に逆転可能である。それは本来、再現された神話の原時間である。祭儀の助け

をかりて通常の時間持続から聖なる時間へと移行する。宗教的人間は終始「歴史的現在」の中に生きることを拒否し、或る観点からは「永遠性」と同一視されうる聖なる時間との結びつきを求めて努力する。

宗教的人間にとってすべての創造、すべての存在は時間の中に始まる。なぜならば、ある物が存在する以前には、その物に固有な時間もまた存在し得ないからである。ここにおいて神話はきわめて大きな役割を果たす。最も卓越した原初の時は宇宙開闢の時であり、宇宙創造の時はすべての聖なる時の原型である。宗教的人間はくり返しくり返し神話の聖なる時に回歸し、「過ぎ去ることのない」起源の時を再発見する。それは永遠の現在から成り立っているのである。神話の再現によって宗教的人間は神々に近づき、存在にあずかろうとする。この神聖にして真実なるものの根源へ永久に回歸することのみが人間存在を無と死から救うのである(Eliade, M. 1994: 59-106)。

ところが、より進化した社会において、選ばれた知識階級が次第に伝統社会の範例から遠ざかるとき周期的な時間の浄化は無意味・不必要になる。その宗教的内実を失った反復は必然的に厭世的人生觀に導かれる。この宇宙的周期は古代インドにみられる。それは非聖化された輪廻の時である。永遠回歸はインド思想にとって生存への永久の帰来を意味する業となった。ギリシア古代末期の思想家たちもその哲学的思索において宇宙時間は反復であり、循環、永遠回歸であるとした。循環する時の思想を破棄したのはユダヤ教である。ユダヤ教にとっては、時間は初めと終りを持つ。キリスト教においては、時はキリストの現在によって浄められた。歴史は聖なる歴史となる。さらに

ヘーゲルはユダヤ、キリスト教的理念より歴史はその全体が神の示現になると見做した。このような過程を経て、二十世紀歴史主義哲学の道が開かれ、聖なる時間を忘れた知識人たちは超歴史的な意味の啓示へのあらゆる可能性を歴史的事件から剝奪することによって、歴史的事件そのものに意義を認めるに至ってしまったのである。

エリアーデにとっての宗教史は、最初の具象である樂園から人間が時間と歴史に転落したことから始まる。それは、本来宗教的人間であつたにもかかわらず次第に聖なるものから遠ざかり日常生活の欲望に溺れていく墮落史となる。しかし、エリアーデは「人間の宗教性は普遍的である」と考える。現代も、まだ聖への郷愁が存在しているのである。いかなる歴史的連関のなかに在ろうとも宗教的人間は常に絶対的實在(つまり聖なるものの存在)を信ずる。人間は聖なる歴史を再現することにより、神々の振舞いを模倣することによって、實在と意義あるもののなかへ身を移すのである(Eliade, M. 1994: 82-96)。この、祖型と反復において聖なる時間と神話の持つ意味をエリアーデは主張した。それは歴史主義に警鐘を鳴らすものである。

エリアーデの論点を要約すれば以下の如くである。一、聖なるものとは別の何かであり實在性という特質をもつ。ここにエリアーデの神学的な捉え方が窺える。二、聖体示現、つまり、ヒエロファニーは対象世界における聖の分離である。聖なるものは、自己を限定し、相対的にあらわれるものであると規定できる。三、聖なる空間は「中心」のシンボルズムにより實在的となり、また、三界に通じる宇宙軸の概念を持つ。四、聖なる時間は閉じた円環をなす。しかし、宗教的内実

を失った永遠回帰は厭世的的人生観に導かれる。五、ユダヤ教は循環する時の思想を破棄し、キリスト教はキリストの現在によって歴史を聖なる歴史とした。二十世紀歴史主義哲学により聖なる時間は忘れられていった。六、人間の宗教性は普遍的である。祖型と反復において、人間は實在と意義あるものの中へ身を移すことが可能である。

#### 四 シェーラーの現象学

宗教現象学は先入観から宗教の真理を捉えようとする態度を否定する。つまり、科学と常識の共通の態度(自然的態度)を括弧に入れ、意識に現前するものがあるがままの姿で注視する。そこから宗教現象があらわす聖なるものの真理価値を受容しようと努める。これは哲学のエポケー(epoche)を基盤とし、なお一層のこと宗教哲学の標準そのものを取り去ろうとする。そして宗教の本質構造・真理意識・価値意識を明示させていく。あらゆる宗教の普遍的形態と個別的本質を把握する方法として本質直観がある。

シェーラーは本質直観からの宗教現象学を展開した。宗教体験において人々が、つまり主体が直接に神的なものと触れることこそ宗教成立の根元である。いかなる人間も宗教的精神作用を必然的におこなう(Scheler, M. 1978: 278-283)。ここにシェーラーの特色がある。彼は宗教現象学を宗教の本質現象学と諸宗教の具体的な現象学に分別する。宗教の本質現象学は宗教哲学に近いもので、フッサールの創始した現象学を宗教に適用した。その観点は一、神的なものの本質存在学

二、神的啓示形態の研究 三、宗教的精神作用の研究、である。神的なものには、自己による存在者、全的活動性、聖性という三つの規定が与えられている。これらはすべて根元的で他のものから導出不可能であり、宗教的精神作用によってのみアプローチが出来る。宗教的精神作用は志向的である。それは、おもに価値側面としての聖性に向けられる。「自己自身による存在者と万有を貫く実効作用力」とは、聖という価値様態とそれに帰属する豊富な価値性質の一切とが神的なものの理念において直接的に結びついていることは、宗教的意識からすれば必然のかつ本質的なことである」(Scheler, M. 1978: 117)。「聖」という価値様態は、快適価値・生命価値・精神価値・聖価値として段階的な考察がされる。それは志向において「絶対的な諸対象」として与えられている諸対象に即してのみ現出する」(Scheler, M. 1976: 206)。絶対的な領域には聖価値がア・プリオリに与えられているのであり、その他の価値はこの象徴である。つまり、シェーラーの理論によれば俗は聖と離れているものではなく、俗は聖と結びつくことで宗教対象となりうる。聖なるものとは論理的認識価値、価値論的・道徳的・美的価値などをさす。聖という価値種類そのものも、多種多様な実定的宗教の内部でそれがとる特殊な諸性質とそれらの複合体についてみれば、それはいかなる意味においてもそれ以外のなにものかからの展開にはよらない絶対不変的な定量なのである。聖なるもの(すなわち、そのつど聖として通用しているもの)は他の一切の価値に対して先取されるべきであり、それ故にまた、他の価値種類に属する一切の財の無条件的な犠牲をみずから要求する権利をもつというこ

と、このことも同じように公理として認められる。「聖なるものへの犠牲」——これが宗教そのものの道徳であり、道徳そのものの宗教である(Scheler, M. 1978: 119-120)。宗教と道徳との永遠の結合原則に關して言えば、カントにも道徳の宗教化・聖化を示すものが見られる。「人間が神聖でなければならぬのは、人間が神聖そのものである」(Kant, I. 1979: 263)。上述のカントの言葉からは人間の尊厳がみられるが、それには聖なるものの倫理的な合理化が提唱されている。これに対して宗教の哲学的な本質認識をめざすシェーラーは形而上学や認識論を排し、むしろオットーの『聖なるもの』に近い概念を持つ(Scheler, M. 1978: 108-125)。それは、聖なるもののなかにはオットーが「合理的」として概括した神的なものの属性をはみ出してなお「非合理的な」剰余が存するとし、このはみ出し分の多くの契機について論究している」(Scheler, M. 1978: 120)ことを評価するものである。また、オットーがあらゆる宗教の対象規定である聖という価値様態の最も重要な諸性質を現象学的な本質究明のやり方で明示しようとする真摯な試みに賛意を表する。聖の概念は全く独自のものであるから、いかなる原初的・基本的な与件とも同じように厳密な意味では定義不可能であり、ただ論議しうるだけである。聞き手を助けてこの概念を理解させるには、論議を通じて聞き手を導き、かれ自身の心情のうちにこの概念が自ずと発生し、発動し、自覚されずにはすまないまでにに至らせるというやり方をとるほかはない。このようなオットーの見解は聖性を超自然的な絶対他者とするが、これに

対して人格的な神の理念を強調したのがシェーラーである。

## 五 各論の比較

デュルケムは聖なるものの発生を集合的沸騰に求めた。それはコロポリーに見られる。熱狂、忘我、咆哮、狂躁の中で集中しているというそれ自身が例外的に強力な興奮剤として働く。その感情は交互に他のものに反響し合う。その世界には、狂愚の状態にまで興奮させる異常な威力と関係しない限り参入できない(Durkheim, E. 1991, p. 388-393)。「宗教力は集合体がその成員に吹き込む感情にすぎないが、しかし、それを経験する意識の外に投げ出され、客観化された感情である。この感情は客観化するためにある対象に固着する。こうして、この対象は聖となる」(Durkheim, E. 1991, p. 411)。聖なるものは経験的な世界に付加されたものである。それは実在性をもつ。しかし科学的分析等の対象にならない非合理的なものである。たとえばトームの集合的思考が生み出す観念の実在性がそれを示している。集合表象は自らが関連している事物に、さわめてしばしば、どのような形態でも、またどの程度においても、存在していない特性を帰すのである(Durkheim, E. 1991, p. 409-410)。その特性は、ある意味では思考の中にしかないのであるが、それに現実の世界より高い一種の威厳を帰属させる理想の世界となる。「ある理想の形成は、観察可能な条件に依拠している。それは、社会生活の自然な所産である」(Durkheim, E. 1991, p. 333)。聖なるものへの集合的感情は、あら

ゆる規範を特徴づけ活性化させる。トーム徽章を媒介とする集合的沸騰は個人の性質には還元できない独特な実在となり聖なるものとして固定化される。つまり、宗教表象とは集合的実在を表明する集合表象なのである。この集合表象が社会である。ここにおいてデュルケムは、社会は聖なる現象であるという。

カイヨワは聖・俗・遊の理論を展開した。遊を理解するために、まず、文化の世俗化について考える必要がある。宗教社会学においても世俗化の概念は多様な意味をもってきたが、本稿での世俗化とは聖なるコスモスの個人化と定義しておく。それは宗教機能の新しい展開を示す。ルックマンは世俗化という用語を、聖なるコスモスに由来している規範から社会構造のさまざまな部分が次第に自立してゆく過程にのみ適用したいと考えた。そして社会構造は世俗化されていると結論づけている(Luckmann, T. 1989: 180-192)。聖は見えないかたちで作用する力となっているのである。それは宗教の個人化でもある。キリスト敎世界における西欧の近代化過程においては人格が聖化され、内面化された聖は仕事と深く結びついてきた。遊びは仕事のエネルギーを充電させる一要素にすぎなかった。ところが世俗化の著しい現代にあつては、遊びは大きく自立してきた。カイヨワは、この遊を聖・俗図式に組み入れて俗なる日常生活と対立するものと考えた。俗に対立する聖と遊は根元的に異なる。聖は人間を越えた力であり拘束性が強い。一方、遊は非生産性・仮構性の自由である。「遊びの領域は、特別な、閉じた、守られた宇宙である」(Caillios, R. 1994: 9)。エリアーデは歴史を考慮しながら宗教現象の意味を追求した。その



宗教理論が神学的といわれるのは、聖なるものとは別の何かであり実在性という特質をもつと捉えたところにある。そして聖なるものの顕在化を意味する概念としてヒエロファニーを造語した。顕在化させる力はクラトファニー(kratophany)である。我々の日常生活のあらゆる面にヒエロファニーは識別できる。それは他のものと区別しうる別の何かである。では、別の何かを聖なるものとさせうるクラトファニーとは一体、何なのか。それは、聖なるものの両義性であり二律背反的な感情である。エリアードもオットーの『聖なるもの』に着目していた。しかし、エリアードの関心は宗教のもつ非合理的要素と合理的要素との関係ではなくて、聖なるもの全体である。「聖なるものの定義はまずそれが俗なるものの対照を成すということに始まる」(Blade, M. 1994: 3)。そして、聖なるものとは力であり、究極的には実在そのものを意味する。どのようにして実在そのものの意味を把握できるのか。その方法には象徴分析がある。宮家はエリアードによる宗教的象徴の性格を次の六項目に纏めている。一、直接経験によつては明らかにならない実在の様式や世界の構造をあらわにする。二、その顕在化は力強くリアルに行われる。三、直接経験では不分明な多くの意味を同時に表現する多価的性格を有している。四、人間に宇宙のまとまりを発見させ、同時に宇宙を結合するものとしての人間の運命を理解させる。五、究極的実在の構造——そこに見られる対極性と二律背反性——を表現する。六、人間存在と宇宙の構造のつながりを明らかにし、人間に生きることの意味を自覚させる(『宗教論』, 555: 8)。宗教的象徴はどのような認識方法よりも勝れて実在の深淵を照射させると

エリアードはいう。たとえば天・大地・水などがヒエロファニーとしての意味をもつ。天は超越的なもの、大地は死と再生・生の源泉、そして水は産出力・浄化を示す。あらゆるヒエロファニーは相互に関連しあい人間存在を安定させる宇宙論となる。宇宙論は宇宙軸のもとに死と再生を課題とする。聖なる空間が宇宙軸を中心としたヒエロファニーである。また、聖なる時間は宇宙が創造された原初への回帰であり反復である。これらにおいて人間は自己の実在を確認するのである。

シエラーは宗教現象の分析から宗教の本質を追究した。それは本質現象学である。宗教と哲学を弁別し、真なる宗教の新たな基礎づけをうちだした。宗教の再建は宗教の根元への還帰をいう。宗教においては救済が最大のテーマであり、これは哲学の形而上学的分野からは、かなりはみだす部分となる。形而上学は、その淵源はアリストテレスにまで遡るが、簡単にいえば世界根拠と自己経験の根拠を問うものである。シエラーによれば形而上学の志向性をも含めて、より根本的な認識を求めるのが宗教的精神作用である。宗教的精神作用の本質にとつて問題なのは意味であり、それは三点の特質をもつ。一、世界超越の志向。二、ただ「神的なるもの」によつてのみ充たされうる。三、自己自身を開示して人間に自己を捧げる神的性格の存在者を受け入れることによつてのみ充たされうる(Scheler, M. 1978: 251-252)。宗教的態度を成立させるためには、人間精神のうちに宗教的精神作用をめざめさせ呼びさす必要がある。神的なるもの(「聖性」)に触れ、感得することにより宗教的態度が成立する。故に根元

的な提示が行われた場合には宗教的精神作用のうちに与えられる本質的な直観的内実を確証するほかはないのである。本質現象学においては、俗は聖と結びつくことで宗教対象となりうるといふ観点が重要となる。「絶対領域——存在および価値の絶対領域——をもち、それを何らかの内容で充たすことは有限の意識の本質に属する。その内容は、その当の人間の形式的な信仰財にはかならない。この内容に対する人間のきわめて特殊な関係を設定するのは、或るものが存在する、または生起すると信ずる信念と区別してわれわれが△或るものに対する信仰▽と呼んでいる精神作用である」(Scheler, M. 1978: 280)。この精神作用により、非宗教的財の聖化が可能となる。それは道德に背くものを罪として聖化することなどに見られる。

## 六 聖・俗概念の再考

宗教は人間の究極的意味にかかわる。究極的なものは終末的・絶対的・超越的などの意味をもち、これは現世的・相対的などと対極関係にある。それが聖・俗として概念化されているのである。ここでは第一にデュルケム、次いでエリアーデの見解を再考し、それから現象学的見解、カイヨワの三項図式への検討を加える。

デュルケムの社会的事実とは行為・思考・感覚の諸様式をさす。それは一種の命令的、強制的な力を付与されたものと見做される。社会的拘束は敬意と尊重の感情を植えつける威信が付与され道德的・精神的拘束となる。デュルケムはそれを集合意識と呼ぶ。彼の社会学は、社

会的事実が個人に及ぼす拘束の様式を社会類型を通して考察するところに成立する(『宗教生活』1992: 4-15)。従って聖・俗概念の構築も、宗教的現象の決定的原因は人間性一般の中に求めるべきではなく宗教的現象が関連している社会の特質の中に求められるべきである(Durkheim, E. 1983: 86)という視点より出発している。「聖なる事物とは社会自体がその表象を練成してきた事物であり、聖なる事物への導入は同時に個人の社会化が完成される段階の作業である」(Durkheim, E. 1983: 88)。これは機能主義的社会理論である。この系譜はパーソンズの行為論等に継がれていく。

エリアーデにとつての聖なるものとは深層心理学の無意識の世界に近づくことで感得できるものであり、東洋や始源的宗教世界からも出会える。その発見は実在性を伴い自己を安定させる。俗から分離したヒエロファニーは、それを感得した者のみが意味をもつ。宗教的人間とは象徴を通じて聖なるものに会おう個人のことである。象徴とはエリアーデにとつて存在論を開示してくれるものであり、聖なるものを伝える媒体である。しかし、象徴のいかなる形態も純粹ではなく、聖と俗の弁証法として存在している。象徴は弁証法的、多義的、変容的性質をもつ。ヒエロファニーが日常の現実中に聖をあらわしうるのも、この性質があればこそといえる。世界は意味がない訳ではなく、聖は俗の中に隠され「偽装」されているから認識できないだけである(David Caye. 1996: 31-52)。そして、「象徴を△生活のうちに生かし▽、そのいわんとするところを正しく解釈することは、神にむかう通路であり、究極的には宇宙的なるものへの入口を意味する」

(Eliade, M. キタガワ JM. 1962: 140)。象徴に対するエリアーデの考察はフロイトやユングと通じる。また、ヒエロファニーはフロイトのリビドー、ユングのアーキタイプと同じく精神的なダイナミズムをあらわすものである。フロイトは宗教に対して否定的であったがユングはオットーのヌミノーズに関する観察を重ね、心理療法の立場から宗教性の重要さを強調している(宮吟榊 1992: 181-189)。ヌミノーズは聖なるもののうち、非合理的な領域をあらわす造語である。それは「厳密な意味で定義を下すことができただ論議し得るのみである」(Otto, R. 1995: 16)。感情表現や概念表現は象徴で表示され、宗教体験の中で直接に了解されるものである。

エリアーデと同じくシェラー、カイヨワたちは共にオットーの聖なるものの認識論と重なる部分を含む学説をうちだしている。ここで予備知識としてオットーの『聖なるもの』を簡略に整理しておきたい。オットーは近代科学、近代合理主義批判として非合理性を再評価した。それはプロテスタント神学者としての(組織への帰属による集合感情ではなく)個人体験による心理側面に焦点をあてたものである。彼のいう非合理的なものとは、深さのゆえに明瞭な解釈のできない不可思議な出来事であり、「概念的な思惟には到達しない」(Otto, R. 1995: 104)ものを<sup>2)</sup>。この非合理性と合理性の二つの要素は結合し、純ア・プリオリ的範疇として聖なるものとなる。人間精神の隠れた素質は刺激によって呼び起こされ覚醒する。オットーの聖なるものとは顕現する客体のみならず、客体を聖なるものと把握する主体の精神作用をも射程に入れる(Otto, R. 1995: 183-189)。それは宗教体

験による感情反応に示されるものである。

シェラーは宗教的精神作用を宗教的志向作用と考えた。それは、永遠や神的存在である聖に満たされて自己開示性、自己付与性を受容しながら、意識が自己自身を超出する世界超越の作用である(Scheler, M. 1978: 252-257)。宗教的志向作用の対象である聖なるものは、合理的に導出できないという絶対性をもつ。そして、その聖価値は本質的に人格価値である。シェラーの学説を継承したレーウは宗教の諸現象を一つの構造の中に位置づけ、そこから固有の本質を見極める。そのために現象学的方法を、体験・把握・公言という三つの手順に分ける。宗教史的事実の客観性とか体験の主観性でもないもの、つまり両者の中間にある諸現象の本質を見つける。そして無定形の現実と構造をもつ現実との間の相互作用こそが現象学としての諸現象についての公言を可能にすると考える(van der Leuw, G. 1985: 3-18)。聖なる力を体験と啓示という二重の角度から捉えていく。ここにレーウの宗教現象学としての前提がある。その見解は超越的なものが人間の生に介入し救済することにより聖なるものの現象が生じるというものである。しかし、「直接間接にレーウの教えを受けた後の世代の研究者たちは、それぞれ人類学的、心理学的等の方法をも援用し、変化した精神的状況の中で進むべき道を模索しているように見える」(van der Leuw, G. 1985: 336)。

カイヨワの聖・俗・遊の三項図式は世俗化と遊の自立化の傾向が著しい現代を分析するのに有効的である。なぜならば、遊びの種類を通してその社会の特徴が把握できるからである。模擬・眩暈の支配する

社会から、現代は競争および偶然の支配する社会へと移行している。

この三項図式は支配秩序の再検討を促す。宗教性を分析する第一の手段として、社会秩序と其中で人格を形成する人間存在との関係把握せねばならない。世俗化(聖なるコスモスの個人化)は現代においてどのような宗教的特徴を呈しているのか。それを理解するためには二つの根本的な要因をおさえておく必要がある。第一に社会的・構造的なもの。次に文化的なもの。つまり、社会の中の人間の存在と行為の様式を規定しているものと、人間の意識を直接的な形で創っているものである。文化がどの程度、またどのような仕方、聖と俗に二等分ないしその他の方法で分割されているのかを問うことは重要な問題である。この文化的なものは遊の尺度においてかなり深層にまで観察できる。現代的な文化に聖・俗二元論を適用することは、測り得ない側面が多いことに気づく結果をもたらす。伝統的な聖なるコスモスは、もはや社会過程の中で幅広い階層の人々に媒介される唯一の超越的な象徴的実在ではなくなってしまった。文化的「多元主義」においてそれは一層明瞭になっている。そして、たとえ構造的な条件全般が現代社会における固有の独我論的な宗教意識に寄与したとしても、現代的意識を特徴づける人間のもつ極めて高い「自由裁量性」の結果がまったく宗教的でないと考えすることは、単なる推測にすぎない(Luckmann, T. 1989: 224-240)。

結論的にいえば、聖は宗教における中心的な概念である。同時に、それは人間と社会の対置において重要な機能を果たす。聖・俗の理解

は、生きることの意味を追求し社会のありようを認識させる。

宗教の定義は多様であるが、主として次の二つの傾向をもつ。一、聖なるものの感得を重視。二、聖なるものの機能性の重視。一に關しては、エリアーデとシェーラーがこれに相当する。エリアーデは対象への感得、つまり情動的な側面から考察した。ヒエロファニーを指定したシンボリズムは、日本においては神道や伝説・説話と符号するところが多くみられる。しかし、問題はこのような部分的なものではなく、彼は「人間本来の精神性を回復する」ことを主張している。始まりの時に属する始源型の繰り返しを説いた。永遠回帰の神話である。

シェーラーは宗教的精神作用のうちに与えられる直観的内実の確証を求めた。その精神作用と神の作用とが本質的にかかわっているのを明確にしようと試みる。つまり、自己開示としての啓示を現象学的に解釈したところにシェーラーの特色がある。宗教の定義において感得を重視した場合には、心理学等に拡散されて基盤である社会構造を見失いがちとなる。宗教を個人的経験の立場から分析したのが、エリアーデ・シェーラーであった。次に、機能性の重視について考えてみよう。デュルケムは宗教の社会的起源を説き、聖は集合力の投影であると見做す。宗教的現象の決定的要因は社会の特質にある。社会は聖なる現象であるという。カイヨワに関して言えば、ルックマンの「見えない宗教」を併読することにより、聖・俗・遊図式の適用範囲の拡大が確認される。世俗化と自由の自律化は今後ますます著しくなるであろう。私達は宗教性を失っているのではない。見えなくなっている現実を明晰に捉え直す必要にせまられている。この理由により、現代に

おける日本の宗教性に関する分析をおこなうためのバースペクティブとして、カイヨワの概念は最も有効性が高いと結論づけることができる。

#### 参考文献

- Durkheim, E. 『社会学と哲学』 佐々木交賢訳 恒星社厚生閣 一九八五
- Durkheim, E. 『宗教生活の原初形態』 上下 古野清人訳 岩波書店 一九九一
- Durkheim, E. 『デュルケーム宗教社会学論集』 小関藤一郎編・訳 行路社 一九八三
- 宮島 喬 『デュルケーム理論と現代』 東京大学出版会 一九八七
- Otto, R. 『聖なるもの』 山谷省吾訳 岩波書店 一九九五
- Caillouis, R. 『人間と聖なるもの』 塚原史他訳 せりか書房 一九九四
- Caillouis, R. 『遊びと人間』 清水幾太郎他訳 岩波書店 一九九四
- 井上 俊 『遊びの社会学』 世界思想社 一九九一
- Eliade, M. 『聖と俗』 風間敏夫訳 法政大学出版局 一九九四
- David Cave 『エリアーデ宗教学の世界』 吉永進一他訳 せりか書房 一九九六
- Eliade, M. 『キタガワ JM 『宗教学入門』』 岸本英夫監訳 東京大学出版会 一九八二
- Scheler, M. 『シェーラー著作集』 1 『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』 飯島宗享他訳 白水社 一九七六
- Scheler, M. 『シェーラー著作集』 7 『人間における永遠なるもの』 下飯島宗享他訳 白水社 一九七八
- Kant, I. 『実践理性批判』 波多野・宮本他訳 岩波書店 一九七九
- Luckmann, T. 『現象学と宗教社会学』 続・見えない宗教』 David Reid 他訳

ヨルダン社 一九八九

宮家 肇 『日本宗教の構造』 慶応通信 昭和五五

小笠原 真 『二十世紀の宗教社会学』 世界思想社 一九九二

河合 隼雄 『ユング心理学入門』 培風館 一九九二

van der Leeuw, G. 『宗教現象学入門』 田丸徳善他訳 東京大学出版会 一九八五

(はやし ちゆき 社会学研究科社会学専攻修士課程)

(一九九六年一〇月一六日受理)

